

# Presentación:

## Vino viejo en odres nuevos: el giro ontológico en la etnología mesoamericanista

*A Chuchú: jch'ulel, ko'onton*

Hace varios meses, el Dr. Francisco de la Peña nos invitó a diseñar un número en *Cuicuilco* sobre el "giro ontológico". La empresa lucía tan sugerente como lejana. Si finalmente ésta se hizo realidad lo debemos tanto a los autores como al equipo editorial de la revista. A todos ellos mi sincera gratitud.

El *Dossier* que suscribimos pretende establecer líneas de diálogo y comprensión entre la etnografía mesoamericanista y el llamado "giro ontológico". Esta pretensión, sin embargo, exige una reflexión más amplia que ofrezca más y mejores pistas que ayuden a comprenderlo.

Nuestra disciplina, en permanente búsqueda de una identidad que le brinde pertinencia social en países emergentes como el nuestro, y que ofrezca algún tipo de sentido de vida a quienes la ejercen a veces con pasión y otras con fastidio, suele mantener una relación vacilante, en ocasiones neurótica, tanto con sus autores y teorías clásicas como con sus novedades: mientras los primeros suelen ser arrinconados como venerables antiguallas de las que difícilmente se puede sacar provecho alguno, las segundas suelen ser recibidas por nuestras comunidades académicas con un catálogo limitado de reacciones, entre las que caben la curiosidad honesta o el entusiasmo desbordado, cuando no una glacial apatía o, si es posible, una furibunda desautorización. Sin embargo, es saludable recordar que los "ismos" teóricos que nos acompañan desde nuestros años de formación como ciencia desfilaron igualmente por esta senda de aplausos y abucheos: un ejemplo cercano a nuestra experiencia lo podemos tomar del estructuralismo que, mientras arrebató apasionadamente las mentes en la *rive gauche* del río Sena, en nuestra querida ENAH estaba arrinconado, declarado corriente

pequeñoburguesa, incapaz (según sus detractores) de dar respuesta a los grandes problemas nacionales, y sin embargo se consolidó más adelante gracias al empeño de una generación notable de etnólogos, con Jesús Jáuregui a la cabeza.

Así, no es de extrañar que con el llamado “giro ontológico” y aquellos especialistas que apostaron por sus enfoques variados y denominados “perspectivismo”, “multinaturalismo”, “posestructuralismo”, “ontologismo” sucediera algo similar: el entusiasmo que provocó en algunos ambientes fue sólo superado por el furor de quienes veían en él una moda advenediza más. Sin embargo, hay de críticos a críticos. Uno de los más lúcidos, Miguel Alberto Bartolomé, señalaba con buen tino que:

Durante muchos años, en especial durante las últimas décadas del siglo pasado, la investigación etnológica en México fue desplazada por perspectivas economicistas, los estudios culturales, la antropología urbana y otras propuestas que ahora dominan el ámbito profesional. Es por ello que, cuando en épocas recientes se ha intentado profundizar en este campo, se ha advertido que la etnología local no se había actualizado durante décadas. Se ha buscado entonces recurrir a formulaciones desarrolladas en otras latitudes, tal como resulta frecuente en la antropología latinoamericana. Al parecer, la rica tradición de investigaciones mesoamericanas fue minusvalorada por las nuevas modas académicas que inundan un mercado profesional, cuyos consumidores se sienten obligados a no quedar rezagados ante los discursos dominantes. Este es el caso de numerosos profesionales que se han orientado hacia la reciente tradición considerada posestructuralista francesa representada por Philippe Descola [2001 (1996), 2012 (2005)] o hacia el perspectivismo del brasileño Eduardo Viveiros de Castro [2002], lo que ha resultado en una —hasta ahora apresurada— extrapolación de perspectivas y elucubraciones elaborados en el espacio amazónico al ámbito mesoamericano [Bartolomé 2014: 112].

Bien leído, el comentario de Bartolomé sobre la reorientación hacia el posestructuralismo o el perspectivismo no sólo consiste en evidenciar “la extrapolación de perspectivas o elucubraciones”, sino que además hace énfasis en el “desplazamiento de la investigación etnológica” con la alarmante consecuencia de “la falta de actualización durante décadas” de la etnología local, y por extensión, de sus practicantes. Estas afirmaciones no son en modo alguno menores y pueden servir para calibrar la tensión existente entre la necesaria puesta al día de nuestra disciplina y la elección de aquellas corrientes teóricas con las cuales sea posible encontrar o construir

vías de diálogo y vigorosa polémica, materiales valiosísimos en el desarrollo de la etnología.

Llegados a este punto, resulta oportuno recordar que, invitado por el Posgrado de Antropología Social a través del Dr. Saúl Millán, el antropólogo Martin Holbraad desembarcó en la ENAH a finales del año escolar 2017 con su libro más reciente bajo el brazo [*The Ontological Turn*, 2017]. El libro pretende acercar al lector una “explicación antropológica” de aquello que en muchos círculos académicos se sigue considerando una doctrina proselitista, en lugar de un modelo de análisis: en efecto, desde hace varios años he recibido con una mezcla de curiosidad e inquietud la pregunta “y tú, ¿eres perspectivista?”, como si mi respuesta fuera más una profesión de fe que la declaración de la simpatía por una herramienta académica, entre muchas, útil para enfrentar determinados problemas. El texto de Holbraad, sin duda necesario, podría ayudarnos a comprender de qué “giro” hablamos cuando aludimos al “giro ontológico”. Sabemos que su texto conoció varias etapas de preparación, y una de sus reflexiones más sugerentes (“Tres provocaciones ontológicas”) fue presentada como lección inaugural para el curso 2014 de Antropología de la Universidad del País Vasco y apareció como artículo ese mismo año. Ante los estudiantes de aquella universidad (como luego haría ante la comunidad de la ENAH tres años después), y luego de exponer dos casos etnográficos concretos, Holbraad explicaba:

El primer punto que quiero señalar es que una manera de expresar la particularidad de los ejemplos es diciendo que demuestran cómo el giro trata sobre todo de una tecnología de descripción –una manera de lograr “ver las cosas” en nuestra etnografía. Esto, según argumento, es de lo que se trata el giro ontológico: cómo ver las cosas de manera distinta. Más precisamente, en el llamado giro hacia la ontología se trata de crear las condiciones bajo las cuales uno puede ver cosas en sus datos etnográficos que, de otro modo, nunca hubiera visto. Así, el giro ontológico es en esencia una intervención metodológica (en oposición a, digamos, una intervención metafísica o filosófica). Es una respuesta a la más fundamental de las preguntas antropológicas: ¿cómo hago que mi material etnográfico se revele, dicte los términos de su propio involucramiento, me obligue a ver cosas que no había esperado, o imaginado, que estuvieran ahí? ¿Cuáles son las técnicas analíticas mediante las cuales tal tipo de visión antropológica puede cultivarse? [2014: 131].

De esta manera, la sugerencia resulta simultáneamente atractiva y provocativa: ¿cómo obligarnos a ver cosas que no sabíamos o esperábamos encontrar justo en donde, como colectivo de etnólogos, hemos trabajado

desde hace décadas? Con esta idea en mente, me di a la tarea de revisar las tesis de la licenciatura de la ENAH que se dedicaron al tema “cosmovisión” entre 1990 y el 2010, y entresaqué cuatro títulos ampliamente citados en éstas: *Los elegidos de Dios* [1978], de Alfonso Villa Rojas; *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil* [1965] de Calixta Guiteras; *La mitad del mundo* [1990] de Jacques Galinier y *Los mitos del tlacuache* [2006], de Alfredo López Austin. Una simple relectura de los problemas vinculados a la agencia y voluntad con la que cuentan las cruces que hablan y caminan en el caso de los *cruz’ob* mayas [Villa Rojas 1978: 277 y ss.], las complejas relaciones entre las entidades anímicas indígenas como susceptibles de la predación de otros seres [Guiteras 1965: 111 y ss.], el operador cosmológico del sexo a través del Carnaval, la piel, la podredumbre y los rituales [Galinier 1990: 335 y ss.], y las informaciones etnohistóricas y etnográficas que ofrecen la certeza de que, en algún momento mítico primordial, humanos y animales hablaban la misma lengua y compartían la misma cultura [López Austin 2006: 71 y ss.], son indicios que indudablemente nos revelaban que, además del complejo mundo de la cosmovisión, muchos elementos de las llamadas culturas indígenas estaban en juego escenificando una coreografía por la que bien valía preguntar más en profundidad. Una buena cantidad de sucesos están ocultos delante de nuestra muy condicionada mirada etnográfica. No sólo era necesario “regresar a Aztlán”, sino que además era inevitablemente hacerlo cargados de nuevas preguntas.

Ante este panorama, es Holbraad quien nuevamente pone el dedo en la llaga:

Esa es la razón por la que la noción de “giro” es en este contexto algo más que mera retórica. Sí, el término en parte anuncia como algo radical la ruptura con las viejas maneras de pensar los problemas metodológicos básicos de la antropología, como lo hacen otros “giros” en la teoría social reciente —lingüísticos, éticos, afectivos y demás—. Pero, de manera más relevante, la noción de giro en este caso describe también cierto *modus operandi* que esta reorientación metodológica implica, llamando la atención en especial a la inversión básica que implica entender el problema del cristal con el que se mira como un problema ontológico. Porque si resolver este problema siempre ha involucrado encontrar maneras de cuestionar o calificar suposiciones que estorban en el camino de “captar el punto de vista nativo”, para usar la formulación original del reto antropológico de Bronislaw Malinowski [1961: 25], pensar esas suposiciones como ontológicas implica una radicalización de dicha búsqueda, de modo que la capacidad de los antropólogos de “hacer virar” sus propias presuposiciones, y transformar en tal modo su campo de visión analítico, es liberada

en su máximo potencial. El movimiento principal de este giro ontológico es sólo ese: un intento permanente de poner de cabeza la relación entre material etnográfico y recursos analíticos. En lugar de tratar a la etnografía como el objeto de los conceptos y procedimientos analíticos, el giro ontológico trata a la etnografía como su fuente. La etnografía se convierte así en el cimiento, y no sólo en el mero campo, sobre el que la antropología renueva sus recursos como proyecto intelectual. De tal modo, la fórmula malinowskiana se invierte: en vez de tratar de luchar para captar el punto de vista nativo, ahora se lucha más bien para superar lo que uno ya ha comprendido para ser mejor captado por él —jése es el “giro”!—. Así, como quiero demostrar ahora, esta inversión tiene consecuencias profundas para la forma en que pensamos el proyecto entero de la antropología: sus aportaciones intelectuales, maneras básicas de pensar y recursos metodológicos [2014: 132 y ss.].

Es este el “giro ontológico” con el cual los autores de este *Dossier* pretendemos dialogar: el que se ofrece como un sencillo (cuando no modesto) taller en donde al colocar en la balanza tanto las herramientas analíticas como el peso de la etnografía, podamos convencernos cómo el valor de esta última define nuestras opciones en el ejercicio de nuestro quehacer antropológico. ¿Y dónde está la novedad?, se preguntarán algunos, la respuesta es alarmante por simple: en insistir en el valor de lo que la gente, los informantes, los actores sociales dicen, hacen, sostienen y reivindican; en lo que Geertz [1994] ha llamado “experiencia cercana”. Más de una vez, cuando la etnografía ha querido suplirse con erudición o etnohistoria, los resultados finales suelen ser más bien desalentadores.

Con este número de *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas* que el lector tiene entre sus manos, los autores pretendemos elogiar a la etnografía como un ejercicio intensivo, creativo, atento y asertivo. Casi todos los autores hemos concluido nuestros doctorados en el último lustro y somos deudores de polémicas, debates, encuentros y desencuentros académicos de buena factura. De ahí que nuestra intención no pretende reivindicar traslaciones arbitrarias ni formular comparaciones quiméricas, sino apostar por un ejercicio responsable de imaginación teórica en donde, sin embargo, los datos etnográficos son la primera autoridad y poseen también la última palabra.

El *Dossier* se abre con un texto de Alice Balsanelli titulado “Desde el punto de vista lacandón: propuesta para un nuevo acercamiento a la ontología lacandona”. En su exposición, la autora sostiene que a pesar del disminuido número de los miembros de la cultura *jach winik*, así como de los profundos cambios que han afectado a su cultura, éstos han sido objeto de

numerosas investigaciones desde principios del siglo xx. Balsanelli sugiere que existe una deuda en estos estudios, pues mientras los antropólogos que describen a los lacandones han dedicado sus intereses al estudio de “la cultura”, este interés ha sido en detrimento de observaciones más detalladas sobre el complejo mundo de la selva. Y en función de que los lacandones ven a la selva como un espacio cultural y de interacción social, en donde se definen las categorías del yo y de la otredad, y en donde el binomio naturaleza/cultura entra en una crisis que no es soluble con los parámetros del orden occidental, Balsanelli apuesta por una descripción desde la óptica de quienes la pueblan.

El trabajo de Emilano Zolla sobre los *ayuuik jää'y* de Oaxaca y titulado “La hermana serpiente. Personas, víboras y parentesco entre los pueblos mixes de Oaxaca”, nos revela la importancia que surge, por medio del examen etnográfico intensivo, de la presencia de las serpientes en la vida cotidiana, en los rituales y en las narraciones míticas de los *ayuuik*. Este hecho sirve al autor para demostrar el papel que las serpientes juegan en la definición y articulación de las relaciones entre el medio ambiente y la sociabilidad. Así, en conjunto con otros animales, plantas y fenómenos meteorológicos, las serpientes aparecen íntimamente ligadas a importantes relatos míticos, a extensos complejos rituales y a espacios fronterizos entre la naturaleza y la cultura, como el tonalismo, el parentesco ritual y distintas prácticas que involucran tanto la curación como la brujería.

Damos paso al texto de Alessandro Questa titulado “Montañas en resistencia. Cosmo-paisajes *masewal* ante el cambio climático y el extractivismo”, escrito desde la experiencia del pueblo nahua (*masewal*) de Santa María Tepetzintla, en la Sierra Norte de Puebla, México. Questa plantea que “el mundo está roto”, y de acuerdo a su cosmovisión fue fragmentado originalmente por un dios envidioso que partió en dos los pilares que conectaban el cielo y la tierra, cuyos restos son las montañas que habitan en el presente. Sin embargo, prosigue Questa, hoy en día el mundo se enfrenta a nuevas formas de destrucción —erosión, sequía y pobreza económica— diagnosticada por los indígenas *masewal* como efecto de la acción humana. Ante estas alarmantes pérdidas, los campesinos *masewal* consideran que han abandonado a los espíritus de la tierra en pos de la búsqueda de ambiciones económicas. Lo más alarmante, registra el autor, es que de acuerdo a esta nueva cosmovisión, incluso los viejos dioses pueden convertirse en víctimas.

El siguiente trabajo es “Consanguinizar y desconsanguinizar, mecanismos tepehuas para “relevar”: hacerse de nuevos y deshacerse de viejos padres e hijos, abuelos y nietos... ¿suegros, nueras y yernos?”, de Carlos

Guadalupe Heiras Rodríguez, y cuya finalidad es describir las prácticas rituales chamánicas que permiten a los *ma'álh'amanín* (tepehuas orientales de Veracruz) romper los viejos lazos de consanguinidad con los padres que mueren o se ausentan en vida, y construir nuevos lazos consanguíneos con los “relevos” (*oqxatapáaxanín*) que los sustituyen en calidad de nuevos padres. Así, sostiene Heiras, un primer propósito del artículo es proponer que las relaciones de consanguinidad no son un hecho biológico universal, sino una construcción ontológica social. Otro interés de este trabajo está en poner a los ojos del lector una imagen general de los ritos chamánicos dentro de los cuales tienen lugar esos mecanismos de consanguinización y desconsanguinización. Heiras también considera oportuno resaltar dos llamadas de atención dentro de su trabajo: la primera dirigida a revelar que la consanguinidad tepehua no se coloca siempre del lado de lo dado desde el nacimiento, sino del lado de lo socialmente construido, mientras que la segunda apunta al hecho de que la nueva relación entre los nuevos padres de relevo y los cónyuges de los nuevos hijos, al estar también mediada por el mecanismo chamánico de consanguinización, cuestiona la pertinencia de aplicar a esta sociedad amerindia las categorías occidentales y antropológicas de consanguinidad y afinidad como definitorias en el sistema de parentesco nativo.

Finalmente, mi propio texto sobre los especialistas rituales *ñathö* u *otomíes* del Estado de México se enfrenta a la peculiaridad de describir un sistema chamánico que, si ha logrado sobrevivir con un evidente vigor en pleno centro de la cuenca de México (específicamente en la sierra de las Cruces y Montealto), ha sido gracias a su encapsulamiento dentro del sistema parroquial católico. La capacidad predatoria del catolicismo serrano convive con este sistema donde los especialistas rituales encuentran una completa exégesis para su actividad cosmopolítica en las teorías locales sobre del *relevo* y la noción de *milagro*.

Los textos tienen la peculiaridad de someterse al rigor de la información recogida en el campo, y si bien atienden tópicos que pueden ser catalogados bajo categorías bien conocidas por los mesoamericanistas (“paisaje ritual”, “folklore”, “mitología”, “parentesco”, “religiosidad popular”), el acento del “giro ontológico” nos empuja a mirar de nuevo, con otros ojos, los nuevos fenómenos.

Una vez salidos los textos de nuestro alcance, lo que nos queda como autores es leernos en las letras de un destacado colega que, en su propio trabajo de campo, ha examinado con cautela cómo nuestra fortaleza puede ser, sin embargo, nuestra más grande debilidad, o viceversa:

Por su ascendencia boasiana, la etnografía de México y Guatemala tiene un estilo eminentemente particularista. Debo apresurarme a decir que considero esto no como un problema sino como una virtud. Una orientación particularista no sólo enfatiza el valor de los datos etnográficos, sino que libera a la escritura de las pasajeras modas científicas. Al mismo tiempo, la inclinación por la singularidad local impone una excesiva dificultad a la generalización, tanto inhibiendo la búsqueda de pautas más extendidas como, sobre todo, proporcionando indicios para entender significados más generales. La proclividad de la escritura etnográfica mesoamericanista por la singularidad produce la sensación de que lo descrito es un único incomparable. En esto, la etnología de esta región se encuentra quizá demasiado constreñida por el principio de “Eso será en tu pueblo, pero no en el mío”. Tan pronto como un etnógrafo quiera extender cierta idea a otros lugares, el resto nos apresuraremos a señalar el carácter singular y local de los datos ofrecidos [Pitarch 2013: 14-15].

Termino diciendo que hemos sido atentos lectores de los trabajos de Saúl Millán, Johannes Neurath, Carlo Bonfiglioli y Jacques Galinier, entre otros, así como ellos y nosotros mismos fuimos (y seguiremos siendo, acaso con cada vez más interés) lectores de las obras de Alfredo López Austin, Andrés Medina, Beatriz Albores, Johanna Broda, y de otros y otras que a su vez les antecedieron en el tiempo. Siempre girando, nuestro modesto interés es hacer un elogio del movimiento continuo al interior de nuestra disciplina, elogio que quizá se traduzca en el ánimo de que las antropologías, las nuestras y las de nuestros múltiples otros nos hagan pensar juntos, aunque no necesariamente igual.

Carlos Arturo Hernández Dávila

## REFERENCIAS

### **Bartolomé, Miguel Alberto**

2014 El regreso de la barbarie. Una crítica etnográfica a las antologías premodernas, *Trace* (67): 121-149. <<http://www.scielo.org.mx/pdf/trace/n67/n67a6.pdf>>. Consultado el 12 de diciembre de 2018.

### **Galinier, Jacques**

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. UNAM, CEMCA, INI. México.



**Geertz, Clifford**

1994 *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas.* Paidós. Barcelona.

**Guiteras, Calixta**

1965 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil.* Fondo de Cultura Económica. México.

**Holbraad, Martin y Morten Axel Pedersen**

2017 *The ontological turn. An anthropological exposition.* Cambridge University Press. Cambridge.

**López Austin, Alfredo**

2006 *Los mitos del tlacuache.* UNAM. México.

**Pitarch, Pedro**

2013 *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena.* Artes de México. México.

**Villa Rojas, Alfonso**

1978 *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo.* INI. México.